

Marcin Lubaś

WPROWADZENIE. TRADYCJA A ZMIANA SPOŁECZNA

*[...] Tradycja w historii najnowszej często staje się kulturowo
określoną postacią zmiany [...]*

Marshall Sahlins

1. Wstępne uwagi

Publikowane tu artykuły stanowią plon konferencji zorganizowanej – przy wsparciu finansowym Polskiego Towarzystwa Socjologicznego – przez Grażynę Kubicę i Marcina Lubasia, pracowników Zakładu Antropologii Społecznej w Instytucie Socjologii UJ w Krakowie w 2001 roku. Przygotowanie zbioru do druku, ze względu na liczne wcześniejsze zobowiązania i projekty organizatorów, przedłużyło się ponad miarę. Co ciekawe, problematyka tomu, czyli zjawiska rewitalizacji tradycji w warunkach postkomunistycznej transformacji, nie tylko nie straciła znaczenia, ale zyskała nową aktualność (przynajmniej w realiach polskich).

Książka, którą oddajemy Czytelnikom do rąk, nie oferuje z pewnością jednolitego podejścia do badania tradycji. Autorzy zamieszczonych tu tekstów reprezentują wprawdzie jedną dyscyplinę – antropologię społeczno-kulturową, ale różnią się, w pewnym stopniu, założeniami teoretycznymi, specyficznym doświadczeniem etnograficznym i postaciami moralnego zaangażowania. Niemniej widać przynajmniej trzy grupy problemów łączące publikowane niżej prace. Po pierwsze, we wszystkich tekstach ujmuje się tradycję jako działalność w całości lub częściowo przynajmniej intencjonalną, dyskursywną. Można się zatem zgodzić z Anthonym Giddensem, gdy twierdzi, że tradycje mają obecnie dyskursywny i refleksyjny wymiar (por. Giddens 2005). Oczywiście deklaracje tego rodzaju nie przesądzają z góry, czy jedynie dyskursywność zapewnia tra-

dycji możliwość przetrwania we współczesnym świecie. Osobiście sądzę, że w badaniu tradycji powinniśmy także uwzględnić dyspozycje i schematy myślowe, z których aktorzy społeczni nie muszą wcale zdawać sobie sprawy, ale poglądy na to zagadnienie są wśród antropologów różne.

Po wtóre, nasze analizy prowadzą do uznania tradycji za proces mogący prowadzić do odtwarzania treści i form kulturowych, ale również wiodący niekiedy do przemian w życiu społecznym i kulturowym. Takie ujęcie nakłania do rewizji potocznego rozumienia tradycji, jakie odnajdujemy, przykładowo, w internetowej Wikipedii, gdzie tradycję definiuje się jako: „przekazywane z pokolenia na pokolenie treści kultury (takie jak: obyczaje, poglądy, wierzenia, sposoby myślenia i zachowania, normy społeczne), uznane przez zbiorowość za społecznie doniosłe dla jej współczesności i przeszłości” (zob. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Tradycja>). W odróżnieniu od tego pojmowania tradycji, będącego kopią niegdysiejszych konceptualizacji tego pojęcia, w niniejszej pracy idziemy tropem amerykańskiego socjologa Edwarda Shilsa, który ujmował tradycję jako wszystkie te wytwory ludzkiej myśli i wyobraźni, które uznaje się za „warte utrwalania i powtarzania”, zgodnie z pewnym istniejącym w kulturze wzorcem (podkreślenie moje; por. Shils 1984, s. 37). W definicji słownikowej uznaje się po prostu ciągłość istnienia, powtarzalność albo dawność za jedną z podstawowych – o ile nie konstytutywnych – cech tradycji. Natomiast w propozycji Shilsa (i wielu jego kontynuatorów) akcent pada na intencjonalne traktowanie przez ludzi pewnych przekazów kulturowych jako starych i (tym samym) godnych miana tradycji. W takim ujęciu tradycją są po prostu treści i formy kulturowe, które uważa się za warte utrwalenia i odtwarzania z uwagi na ich domniemaną dawność, niezależnie od tego, czy – obiektywnie rzecz biorąc – cechuje je ciągłość i trwałość, czy, przeciwnie, brak im obu tych cech, gdyż powstały dopiero niedawno.

Tradycje nie są więc z konieczności skarbnicą tego, co niezmiennie, chociaż mogą zawierać treści stosunkowo trwałe i niezwykle istotne dla procesu odtwarzania stosunków społecznych. Nie jest wszelako przypadkiem, że w naszym tomie Czytelnicy odnajdą nawiązania do sformułowanej w latach 80., m.in. przez historyków społecznych Erica Hobsbawma i Terence’a Rangera, koncepcji „tradycji wymyślonych”, a także analiz nowych odmian ideologizacji

tradycji będących efektem tak zwanych wojen o kulturę lub nową politykę tożsamościowej¹. Koncepcje i analizy tego rodzaju nieodmiennie koncentrują się na procesach tworzenia i odtwarzania tradycji rozumianych jako kompleks praktyk społecznych prowadzący już to do reprodukcji, już to do konfliktów i przeobrażeń społecznych. Nie traktujemy zatem tradycji, jak się to niekiedy czyni, jako zastanego układu uwarunkowań poszczególnych dziedzin lub całości naszego społecznego życia. Przyjęta niżej perspektywa badawcza umożliwia badanie tradycji – czyli treści i form kulturowych wcześniej już świadomie utrwalonych w dyskursach i praktykach społecznych, ale również tradycjonalizacji, tj. nie zawsze udanych, często motywowanych odmiennymi i skonfliktowanymi wizjami kulturowymi, wysiłków na rzecz utrwalania kulturowych form i treści z uwagi na ich rzekomą lub prawdziwą dawność.

Po trzecie, nasze analizy nie tylko wskazują na duże znaczenie badań nad tradycją i tradycjonalizacją dla teoretycznych rozważań nad przyczynami, przebiegiem i konsekwencjami postkomunistycznej transformacji społeczno-ustrojowej, ale zarazem ujawniają specyfikę antropologicznej perspektywy w badaniach tradycji i zmiany społecznej. Oczywiście socjolodzy dostrzegli, że współczesne postaci tradycjonalizacji, czyli ożywianie przedwojennych odmian nacjonalizmu, intensywność politycznego oddziaływania religii w życiu publicznym, rekonstrukcje rozmaitych obyczajów regionalnych i etnicznych, to zjawiska po prostu istotne dla zrozumienia przemian ustrojowych. Skupiając się na blaskach i cieniach postkomunistycznej modernizacji, rozważano odnawianie i odtwarzanie tradycji głównie pod kątem jego znaczenia dla procesów rozwoju społecznego: jako czynnik albo hamujący, albo przyspieszający rozwój ekonomiczny i gospodarczy. Na tym tle powstawały też między badaczami najgorętsze spory. Tymczasem w antropologii społeczno-kulturowej – dyscyplinie w mniejszym stopniu zogniskowanej na problematyce rozwoju społecznego niż jej „siostra” socjologia, fenomen rewitalizacji tradycji potraktowano po prostu jako wymiar procesów zmiany i reprodukcji kulturo-

¹ Pisząc o wojnach o kulturę, mam na myśli nie tylko znany konflikt ideowy między liberałami (lewicą) i konserwatystami (prawicą) w Stanach Zjednoczonych, ale również podobne spory w innych krajach, także w Polsce. Rodzajem wojny o kulturę na rodzimym gruncie jest, na przykład, słynny już spór dotyczący IV Rzeczypospolitej.

wej. Innymi słowy, antropologów bardziej interesował sam proces tworzenia i odtwarzania kultury niż fascynująca socjologów i ekonomistów zależność między tradycją a rozwojem gospodarczym i politycznym.

2. Tradycje: dyskurs, refleksyjność i praktyka

Omówię teraz nieco szerzej zarysowane tu trzy zestawy problemów, zaczynając od zagadnienia pierwszego. Zjawiskiem urefleksyjnienia tradycji, z perspektywy społeczeństw zachodnich, zajął się na początku lat 90. minionego wieku Anthony Giddens (zob. Giddens 1994, 2005). Propozycję Giddensa warto omówić nie tylko ze względu na to, że pisze on o ścisłym związku tradycji z refleksyjnością, ale również z uwagi na istniejące w niej niedopowiedzenia. Zdaniem tego autora obecna postać nowoczesności prowadzi do wyłonienia się w bogatych krajach Zachodu społeczeństw posttradycyjnych, czyli społeczeństw, w których tradycja staje się z konieczności przedmiotem twórczej refleksji. Tradycje mogą obecnie przetrwać tylko pod warunkiem poddania się dyskursywnej legitymizacji, wejścia w dialog lub konfrontację ideologiczną z innymi tradycjami, przez co siłą rzeczy ulegają one twórczym modyfikacjom (Giddens 2005, s. 384). Czynności machinalnie powtarzane czy rytualne, stanowiące niegdyś trzon tradycji, mają obecnie znacznie mniejszy wpływ na życie codzienne obywateli.

Należy parę zdań poświęcić temu, jak Giddens rozumie samo pojęcie tradycji. Twierdzi on mianowicie, idąc za klasycznym sformułowaniem Maurice'a Halbwachsa, że tradycja to przede wszystkim społeczny nośnik zbiorowej pamięci społeczeństwa, specyficzna postawa wobec przeszłości (por. Halbwachs 1969, Giddens 2005, s. 354). W dalszej części swojego wywodu Giddens skupia się na morfologii tradycji, stwierdzając, że podstawowymi jej składnikami są rytuały, autorytety, a także specyficzne performatywne ujęcie prawdy (tę ostatnią ideę zapożycza od francuskiego antropologa Pascala Boyera). W tradycję wkomponowane są, jak powiada, określone czynności rytualne. Tradycja wymaga też, by na jej straży stali strażnicy, czyli autorytety. Autorytet czerpie swą siłę nie z posiadania jakiegś specyficznej wiedzy czy kwalifikacji, lecz z bezpośred-

ności kontaktu z istotnym elementem rzeczywistości (powiedzmy – ze światem nadprzyrodzonym). Prawdziwość tradycji tkwi zaś nie w logicznej wartości i trafności składających się na nią empirycznych obserwacji, lecz skuteczności, z jaką ludziom obdarzonym autorytetem (czyli strażnikom tradycji) udaje się, powołując się na składniki tradycji, wywołać określone skutki. Stąd też ścisła zależność między uświęconymi, performatywnymi prawdami o świecie a skutecznością praktyk rytualnych związanych z tradycją. Tradycja jest tedy nośnikiem norm moralnych, gotowych wzorców postępowania, określonej moralnej wizji świata. Redukuje niepokój, niepewność i strach związane z przeżyciami granicznymi (śmiercią, bólem, cierpieniem), czyniąc tym samym życie bardziej zrozumiałym i bezpieczniejszym.

W warunkach wysoko rozwiniętych społeczeństw kapitalistycznych, jak argumentuje Giddens, tradycja staje się przedmiotem społecznego namysłu. O dyskursywizacji i autorefleksyjności tradycji decyduje przede wszystkim rosnąca złożoność i zmienność świata społecznego. Unowocześnienie prowadzi do postępującego różnicowania się ról i pozycji społecznych (komplikowania się podziału pracy), duża ruchliwość przestrzenna i społeczna, centralizacja państwa powodują, że lokalne społeczności tracą swą dawną autonomię, odrębność, spójność i moralną jednorodność. Życie większości ludzi w coraz większym stopniu opiera się na formalnych i bezosobowych więziach wykraczających daleko poza miejsce czy region zamieszkania. Jednostka staje się członkiem wielu różnych grup społecznych, z których każda jedynie częściowo wiąże ją z sobą i w ograniczonym stopniu angażuje jej czas. Czynnikiem hamującym urefleksyjnienie tradycji była, jak zauważa Giddens, izolacja społeczeństw. Oczywiście w warunkach panujących obecnie izolacja taka nie jest możliwa. Pojawienie się globalnego rynku, przepływ technologii, ekspansja ponadnarodowych koncernów nie tylko zacieśniają kontakty między ludźmi, wprowadzając liczne współzależności między działaniami instytucji i jednostek oddalonych od siebie w sensie przestrzennym. Głębokiemu przeobrażeniu w związku z globalizacją ulega związek tradycji z terytorium. Jednym z wymiarów globalizacji staje się proces zwany deterytorializacją treści i praktyk kulturowych. Dzięki nowym technologiom rozmaite składniki życia kulturowego (wierzenia religijne, praktyki rytualne, wyobrażenia symboliczne) dostają się do globalnego obie-

gu, przekraczając granice państw i regionów. Znacznej intensyfikacji ulegają kontakty między różnymi obszarami świata, dochodzi do zetknięcia się, dialogu bądź konfrontacji różnych tradycji na nie spotykaną dotąd skalę (Giddens 2005, s. 380–388).

W społeczeństwach przednowoczesnych istnienie tradycji opierało się, zdaniem Giddensa, na bezrefleksyjnym powtarzaniu tych samych działań i zachowań zgodnie z tym, czego żądali strażnicy tradycji. Performatywna siła tradycji zapewniała jej pewien rodzaj niepodbudowanej refleksją ciągłości. Obecnie jest inaczej. Tradycje stały się dyskursami, będącymi przedmiotem obrony lub ataku. Nasze nastawienie do tradycji jest bardziej świadome i selektywne. Zastanawiamy się, wybierając tę część tradycji, która nam odpowiada.

Opis przedstawiony przez Giddensa wydaje się w jakimś stopniu trafny. Myślę, że upraszcza on jednak proces urefleksyjnienia i współczesną sytuację tradycji. Po pierwsze, Giddens zdaje się sądzić, że dyskursywność tradycji rodzi się wraz z nowoczesnością. Są powody, by twierdzić, że zjawisko to wyprzedza procesy modernizacji. Istnieje na przykład historyczna zależność między refleksyjnością tradycji a piśmiennością. To właśnie piśmienność pozwala, jak argumentował wielokrotnie Jack Goody, dokonać operacji obiektywizacji i krytycznego oglądu własnej kultury, umożliwia nie tylko kodyfikację i dogmatyzację tradycji, ale również poszukiwanie w nich wewnętrznych sprzeczności i niejasności (por. Goody 1997). Poza tym Giddens zdaje się brać za dobrą monetę przedstawiony przez Boyera (por. Boyer 1990) opis tradycji w społeczeństwie plemiennym jako właściwie pozbawionej wspólnej egzegezy czystej repetycji określonych czynności. Nie mam podstaw, by kwestionować etnograficzne obserwacje Boyera poczynione wśród afrykańskich Fangów. Trzeba jednak zauważyć, że istnieją świadectwa etnograficzne (takie jak analiza kosmologii nowogwinejskich Baktamańczyków sporządzona przez Fredrika Bartha, zob. Barth 1987) świadczące o refleksyjnym nastawieniu do tradycji także w społeczeństwie niepiśmiennym.

Drugi poważniejszy problem związany z tezą o refleksyjności tradycji polega na tym, że Giddens (a bardzo podobnie czyni także wielu współczesnych antropologów) ujmuje tradycję tylko jako metadyskurs, czyli sposób mówienia o kulturze czy o przekazach kulturowych stanowiący podstawę wolnych wyborów jednostek. To zbyt daleko idąca symplifikacja. Nawet jeżeli współczesne tradycje

są przedmiotem refleksyjnej uwagi, zamierzonej manipulacji, politycznej kalkulacji, to ich przyjmowanie i odrzucanie wiąże się nie tylko ze swobodnym namysłem ze strony aktorów społecznych, ale również z habitusem – dyspozycjami i schematami myślowymi, jakie wpajane im są w procesach socjalizacji. Bywa, że tradycje wciąż tkwią w pewnych praktykach społecznych, ponieważ stanowią one silnie zinternalizowany składnik przekazu kulturowego. Ulegamy niekiedy złudzeniu, że kultura i tradycja stają się obecnie przedmiotem swobodnego wyboru (kultura, powiada Arjun Appadurai, to raczej przestrzeń świadomego wyboru niż habitus; zob. Appadurai 2005, s. 68; kultura, pisze Gordon Mathews, częściej bywa kontestowana niż bezrefleksyjnie przyjmowana [...] raczej wybierana niż dana; zob. Mathews 2005, s. 18–19). Wybór nie jest wszakże nieograniczony. W dużej mierze zależy wciąż od uwarunkowań socjalizacji pierwotnej i socjalizacji wtórnych: zdobytego statusu społecznego i zawodu, religii i światopoglądu domu rodzinnego, miejsca zamieszkania, obywatelstwa.

3. Tradycje i tradycjonalizacja

Stwierdziłem powyżej, że tradycja jest procesem, na który składa się zarówno odtwarzanie, jak przeobrażanie zastanych przekazów kulturowych. Takie ujęcie problematyki tradycji pozwala dodatkowo pozbyć się pewnych mylących i zaciemniających obraz współczesności rozróżnień. Po pierwsze, niepotrzebne staje się rozróżnienie na tradycje prawdziwe (autentyczne) i tradycje sztuczne (wymyślone). Tradycją jest bowiem po prostu to, co za takową jest uważane przez ludzi. Nie prowadzi to bynajmniej do wniosku, że tradycje są dowolnymi projekcjami i projektami, ale zwalnia nas jako badaczy od nadawania certyfikatu autentyczności przekazom kulturowym opatrywanym mianem tradycji. Po drugie, analizy procesu tradycjonalizacji pozwalają odejść od sztywnej typologii dzielącej społeczeństwa na „nowoczesne” i „tradycyjne”, a także koncepcji zakładających to rozróżnienie, takich jak koncepcja detradycjonalizacji (w sprawie sporów na temat detradycjonalizacji zob. Heelas i in. 1996, a także Beck, Beck-Gernsheim 2001). Rezygnując z poglądu, że konstytutywną cechą tradycji jest ciągłość lub niezmiennosc,

odrzucaamy także stwierdzenie, że wszędzie tam, gdzie dochodzi do przemian tradycji, musi to od razu prowadzić do ich zaniku. Obecnie lepiej niż kiedykolwiek zdajemy sobie sprawę, że zmiana społeczna nie oznacza z konieczności rozpadania się tradycji, proces tradycjonalizacji trwa nieprzerwanie, często stając się motorem zmian społecznych, a nie czymś, co je blokuje lub spowalnia.

Warto w tym kontekście wspomnieć o drobnej na pozór sprawie. Hasłem przewodnim konferencji, która doprowadziła do powstania tego tomu, była szeroko rozumiana kategoria zmiany i innowacji kulturowej, jednak większość z jej uczestników wypowiadała się na temat tradycji rozumianych jako strategia innowacyjna czy właśnie jako proces tradycjonalizacji. Tu dotykamy czegoś, co można by nazwać specyfiką nie tylko przemian w krajach dawnego bloku komunistycznego, ale współczesnych przemian kulturowych w ogóle. Tradycja, niezależnie od tego, czy traktujemy ją jako więź, czy ideologiczny dyskurs legitymizujący układ relacji społecznych, staje się częścią procesu przemian społecznych. Jesteśmy dziś dalecy od traktowania tradycji jako antytezy nowoczesności: mechanizmu powstrzymywania zmian kulturowych lub czegoś, co „przemija” wraz z nastaniem wieku nowoczesności. Raczej należałoby ujmować zmiany społeczne po prostu jako wielość procesów tradycjonalizacji prowadzących do tymczasowego utrwalenia jednych, a jednocześnie zanikania innych treści i form kulturowych. Nowoczesność nie jest procesem, który zachodzi obok lub wbrew tradycji. Nowoczesność jest procesem, któremu towarzyszą pewne postaci tradycjonalizacji. Prowadząc badania terenowe, zdajemy sobie sprawę, że zawsze żyjemy pod słońcem jakiejś tradycji. Tak jak coraz trudniej znaleźć nam przykłady społeczności, które odrzucałyby wszelkie atrybuty nowoczesności, tak też nie ma chyba społeczeństw, które obywateli by się bez tradycji (por. Sztompka 2003, s. 74)

Sytuacja w Europie Środkowej i Wschodniej nie odbiega pod tym względem aż tak bardzo od tego, co dzieje się w innych zakątkach kuli ziemskiej, doświadczających ekspansji kulturowej i politycznej Zachodu. Można przywołać tu krótką i pouczającą opowiastkę Marshalla Sahlinsa o artyście należącym do pewnej grupy plemiennej mieszkającej w Chinach, który gorącą pochwałą tradycji swego ludu oraz krytykę zachodniego materializmu i indywidualizmu wygłaszał, spożywając stek w utrzymanej w zachodnim stylu re-

stauracji, do której był przybył nowo nabytym jeepem zakupionym dzięki sprzedaży sztuki etnicznej i azjatyckich tekstyliów w należących do niego sklepach! Bardziej interesujący niż sama historyjka jest wszakże komentarz antropologa, który w postawie rzeczzonego twórcy-przedsiębiorcy nie widzi nic cynicznego czy pozorowanego. Zdaniem Sahlinsa postawa artysty pokazuje, że przyswajanie elementów dominującej kultury zachodniej może się wiązać z walką o utrzymanie pewnej specyfiki i odrębności kulturowej (Sahlins 2000, s. 494–495).

Tym, czemu jako antropologowie musimy głębiej się przyglądać, nie jest ani ekspansja kulturowa Zachodu, ani izolacjonizm będący odpowiedzią na tę ekspansję, ale raczej to, co Sahlins nazywa procesem „endogenizacji nowoczesności”, czyli w mojej terminologii tradycjonalizacji związanych z procesami unowocześnienia.

4. Zmiana systemowa i tradycjonalizacja w Europie Wschodniej

Wielu obserwatorów wydarzeń zachodzących w Europie Wschodniej od 1989 roku zauważyło, że zmianom instytucjonalnym, czyli: wprowadzeniu systemu wielopartyjnego i wolnego rynku, rozwojowi społeczeństwa obywatelskiego, towarzyszy rewitalizacja treści, form i praktyk określanych jako należące do tradycji poprzedzających okres rewolucji komunistycznej. Chociaż zjawisko to wystąpiło praktycznie we wszystkich krajach regionu, to najbardziej widoczną formę przyjęło na obszarze rozpadającej się i ogarniętej wojną domową Jugosławii, gdzie miejscowa odmiana komunizmu ustąpiła miejsca radykalnym niekiedy nacjonalizmom często podszytym treściami religijnymi. Wszystkie te przejmujące z wielką siłą rząd dusz ideologie odwoływały się do okresu poprzedzającego komunizm. I tak serbski nacjonalizm, podobnie jak w epoce przedkomunistycznej, odnowił silny związek z prawosławiem. Katolicyzm stał się potężnym składnikiem nacjonalizmu chorwackiego, islam zaś w większym niż niegdyś stopniu kształtuje oblicze nacjonalizmu bośniackiego (zob. Mojzes 1998, Perica 2002, Velikonja 2003). W innych częściach Europy Wschodniej religia również jawnie i publicznie stała się ponownie niezwykle istotnym elementem ideologii i tożsamości narodowych. Proces ten można obserwować w Polsce

i Rumunii (m.in. Mach 1997, Verdery 1996), Macedonii i Kosowie (Balcer 2002, Duijzings 2000), a także na obszarach dawnego Związku Radzieckiego (m.in. Nowicka 1999).

Nie jest kwestią przypadku, że wiele z tych odżywających na nowo tradycji uznaje się za kontynuatorki form religijnego nacjonalizmu dominującego w tej części Europy w okresie międzywojennym czy nawet wcześniej. Ze zjawiskiem rehabilitacji i odnowienia politycznej aktywności religii i nacjonalizmu idzie w parze wzrost politycznego znaczenia instytucji i organizacji religijnych, prowadzący niekiedy do realizacji przez instytucje państwowe zadań stawianych sobie przez Kościoły i związki religijne (takich jak edukacja religijna). Innym wymiarem odnowy przedkomunistycznych praktyk kulturowych jest renesans etniczności i regionalizmów. Ideologie te również szukają wzorców do naśladowania w okresie poprzedzającym komunistyczną modernizację (Nowak 2000, Michna 2004).

Procesy te zostały już dobrze rozpoznane i opisane w literaturze poświęconej postkomunistycznej Europie i Azji. Znamienne, że w dyskusjach i sporach dotyczących transformacji rewitalizację tradycji były rozpatrywane przeważnie jako zjawiska towarzyszące procesom rozwoju społecznego krajów Europy Wschodniej.

Faktu takiego umiejscowienia problematyki odnowy tradycji na gruncie systematycznej teorii transformacji trudno nie zauważyć. Niektórym teoretykom wydaje się on niemal oczywistością. W głównym sporze na temat transformacji, debacie między zwolennikami modernizacji naśladowczej a tak zwanymi kulturalistami, kwestią podstawową stało się ustalenie optymalnych warunków rozwoju społecznego dla postkomunistycznej Europy. Rewitalizacja tradycji przedkomunistycznych została natomiast potraktowana jako zjawisko, które, zdaniem jednych (zwolenników modernizacji naśladowczej) utrudnia unowocześnienie, a zdaniem drugich (kulturalistów) sprzyja i jest koniecznym warunkiem nowej kapitalistycznej modernizacji.

Skupmy się na moment na tej różnicy zdań. Elity polityczne i kręgi naukowe najczęściej chyba postrzegają transformację społeczno-ustrojową w krajach postsocjalistycznych jako inicjowany odgórnie makrostrukturalny proces modernizacji imitacyjnej, polegającej na przetransferowaniu i upowszechnieniu w krajach Europy Wschodniej zachodnich wzorców instytucjonalnych: demokracji, wolnego rynku, społeczeństwa obywatelskiego (Wnuk-Lipiński 1996). W tym

ujęciu kraje postsocjalistyczne to, by użyć określenia Reinharda Bendixa, „społeczeństwa naśladowcze”, przyswajające, w celu przyspieszenia wewnętrznych procesów modernizacyjnych, sprawdzone dobrze gdzie indziej wzory i rozwiązania (Bendix 1984).

Koncentracja uwagi na mechanizmach rozwoju społecznego wpływała oczywiście nie tylko z naukowej ciekawości, ale również strategicznego znaczenia tempa i uwarunkowań procesów rozwojowych dla zrekonstruowanych państwowości wschodnioeuropejskich – i szerzej – kształtowania się nowego ładu gospodarczego i politycznego w Europie po zakończeniu zimnej wojny. Oczywiście te – socjologiczne i ekonomiczne – teorie transformacji opierają się jednocześnie na teleologicznej wizji zmiany społecznej jako procesu, którego zwieńczeniem będzie zbudowanie określonego rodzaju społeczeństwa. Jak pisał, omawiając ten punkt widzenia, Jerzy Szacki: „[...] przyszłość krajów postkomunistycznych nie kryje w sobie żadnej niewiadomej: jest nam naocznie dana jako teraźniejszość współczesnego Zachodu i chodzi nade wszystko o to, jak ją przybliżyć [...]” (Szacki 1999, s. 129). Michał Buchowski słusznie zauważył, że widziana w ten sposób transformacja jest jednokierunkowym przepływem idei i wzorów z Zachodu na Wschód. Niewielu kłopotczy się na Zachodzie pytaniem, co społeczeństwa postsocjalistyczne mogą zaoferować wysoko rozwiniętym krajom zachodnim (Buchowski 1997, s. 73). Państwa postkomunistyczne występują w roli importerów doktryn politycznych i rozwiązań instytucjonalnych wytworzonych w toku procesu historycznego na zachodzie Europy. Zadaniem społeczeństw i elit regionu jest natomiast przyspieszone przyswajanie owych treści, przy czym ważnym kryterium społecznej stratyfikacji w warunkach przeobrażeń okazuje się właśnie zdolność uczenia się nowych zachodnich wzorców. Grupy i kategorie społeczne niezdolne do szybkiego przyjmowania nowych ról stają się przegranymi procesu przemian (por. Buchowski 2004).

Perspektywa modernizacji naśladowczej narzuca także szczególne spojrzenie na proces rewitalizacji tradycji. Ten ostatni może interesować teoretyków o tyle, o ile jest powiązany z procesami rozwojowymi. Odnawianie pewnych tradycji wydaje się pozytywne, gdy stymuluje ono modernizację, albo godne potępienia, gdy te procesy spowalnia. Jak zauważa Piotr Sztompka, procesy transformacji systemowej prowadzą do napięć i konfliktów między tendencją do instytucjonalizacji kultury prorynkowej i demokratycznej z przeja-

wami tradycji odwołującymi się jednocześnie do zachowawczych i ksenofobicznych elementów kultury narodowej oraz praktyk i wyobrażeń będących wytworem okresu komunizmu (Sztompka 1999, s. 211).

Obok zwolenników teorii modernizacji naśladowczej, krytykujących często te lub inne elementy współczesnych tradycjonalizacji, w literaturze socjologicznej istnieje również podejście kulturalistyczne, które, zasadniczo, odnowy czy reprodukcji tradycji broni jako czynnika sprzyjającego rozwojowi społecznemu. Kulturalizm wychodzi z założenia, że w społeczeństwach poddanych procesom modernizacyjnym (może tu chodzić o modernizację kapitalistyczną, ale przede wszystkim o, krytykowaną ostro przez kulturalistów, modernizację komunistyczną) doszło do sytuacji, w której dawne formy kultury ulegają swoistej hibernacji lub były praktykowane niejawnie, by następnie „naturalnie” odżyć, gdy opresyjne reżimy modernizacyjne same ulegają dekompozycji. Zwolennicy tej perspektywy podkreślają, że istotą transformacji jest odzyskanie przez kraje i społeczeństwa Europy Wschodniej suwerenności nie tylko w sensie politycznym, ale również obyczajowym, moralnym, religijnym, co prowadzi do rekonstrukcji i odnowienia rodzimych tożsamości i tradycji narodowych marginalizowanych i represjonowanych w okresie komunizmu (Krasnodębski 2003). Rozwój społeczny możliwy jest, zdaniem przedstawicieli tej perspektywy, tylko na podglebiu tradycji narodowych i religijnych, dlatego powinno się je wspierać. Podobnie jak teoria modernizacji naśladowczej, kulturalizm jest zarówno koncepcją teoretyczną, jak i programem politycznym. Hasło powrotu do wartości i symboli narodowych, nowej polityki pamięci czy polityki historii, wsparcie państwa dla organizacji religijnych stały się ważnymi składnikami praktyki politycznej po roku 1989 i uwiarygodniały w pewnej mierze działania polityczne.

Obie postaci socjologicznej teorii transformacji mniej uwagi poświęcają natomiast wyjaśnieniu społecznego podłoża fenomenu restaurowania elementów przedkomunistycznych porządków kulturowych. Zwolennicy teorii modernizacji naśladowczej kwestię tę pomijają jako dla siebie nieistotną. Inaczej przedstawiciele kulturalizmu – ci upatrują w procesach tradycjonalizacji czegoś niezwykle ważnego, ale wzdragają się przed jego socjologicznym i historycznym wyjaśnieniem. Koncepcje kulturalistyczne skłaniają do postawienia pytania, czy restauracja zjawisk z okresu przedkomunistycz-

nego jest zwykłym ożywieniem tego, co w gotowej i skończonej postaci czeka tylko sposobności, by się uaktywnić? Czy bardziej stanowi modyfikację albo wręcz jest wynalazkiem współczesnych imitującym mniej lub bardziej udolnie kulturę przeszłości? Na to pytanie nie ma oczywiście jednej dobrej odpowiedzi, w istocie bowiem bywa różnie, a wszystko zależy od konkretnego przypadku. Niektóre spośród ożywionych tradycji zdają się podpadać pod kategorię „tradycji wymyślonych”, inne natomiast są bardziej częściowymi i cząstkowymi modyfikacjami już istniejących i posiadających pewną historyczną ciągłość przekazów kulturowych. Bez względu na to, czy przedmiotem rewitalizacji jest tradycja o faktycznie długiej czy krótkiej historii, proces ten może zakończyć się powodzeniem, jeśli treści przezeń niesione są przez ludzi dobrze rozumiane i akceptowane jako ważny składnik więzi społecznej. Koniecznym, choć nie jedynym i wystarczającym warunkiem upowszechnienia się programu odnowy tradycji jest również to, czy w jego propagowaniu uczestniczą media (dysponujące narzędziami zarządzania informacją), administracja państwowa oraz ruchy i organizacje społeczne. I w tym miejscu kulturalizm wymaga uzupełnienia. Traktuje on tradycję (przynajmniej tę, którą uznaje za własną) za nośnik niezniszczalnej substancji kulturowej, nie biorąc pod uwagę tego, że substancja ta nie istnieje samoistnie i bezwarunkowo, ale jest odtwarzana, a niekiedy również tworzona dzięki intensywnemu wysiłkowi intelektualistów, aparatów państwowych i działań organizacji i ruchów społecznych.

Tym, co należy gruntownie przemyśleć, jest więc kwestia społecznych uwarunkowań procesów tradycjonalizacji w krajach postkomunistycznych. Do podjęcia głębszej refleksji nad tym problemem zachęca nas w niezwykle inspirującym eseju *Transformacja restauracyjna* filozof Bronisław Łagowski (Łagowski 2006). Jak dowodzi autor eseju, nie należy, mówiąc o współczesnych postaciach tradycjonalizacji, zapominać o specyficznym strukturalnym i historycznym podłożu przemian w Europie Wschodniej. Transformacja nie przypomina, argumentuje Łagowski, rewolucji, lecz jest – pod pewnymi przynajmniej względami – próbą restauracji elementów ładu poprzedzającego komunizm. Istotnym elementem wielkiej zmiany okazuje się zatem proces tradycjonalizacji. Nie tylko przewrót zainicjowany w roku 1989 nie miał znamion zmiany rewolucyjnej (z tak charakterystycznymi jej atrybutami, jak terror, wojna,

destrukcja instytucji chroniących dotychczasową hierarchię społeczną), ale nie został również poprzedzony żadnym nowym utopijnym projektem politycznym. Jak zauważył zresztą Jerzy Szacki, upadek komunizmu uznano raczej za kres nieudanych poszukiwań niż początek szukania czegoś nowego (Szacki 1999, s. 126). Na tym jednak nie koniec. Trzeba jeszcze wyjaśnić, dlaczego tradycjonalizacja w krajach postkomunistycznych przyjmuje taką a nie inną postać. Aby zrozumieć ów fenomen kulturowej restauracji, musimy potraktować współczesną epokę jako reakcję na rewolucję komunistyczną. Podobnie jak w innych zakątkach świata, fala ruchów odnowy tradycji będzie niezrozumiała, jeśli nie weźmiemy zarazem pod uwagę wcześniejszej polityki odgórnego, siłowego modernizowania rozmaitych społeczności, często wiążącego się z pryncypialnym oczyszczaniem ich dziedzictwa kulturowego z określonych składników uznanych przez państwowych modernizatorów za niezgodne z duchem nowoczesności.

Trudno też analizować procesy rekonstrukcji praktyk i dyskursów kulturowych w oderwaniu od głębszych globalnych przemian ekonomicznych i politycznych wynikających z zaniku modelu kapitalizmu określanego jako „fordyzm” bądź „nowoczesność zorganizowana” i wyłonieniem się gospodarki kapitalistycznej opartej na tzw. płynnej akumulacji (por. klasyczne studium Davida Harveya: Harvey 1989, zob. też Wagner 1994). Ta nowa postać kapitalizmu ściśle wiąże się z kryzysem państwa dobrobytu, polityki pełnego zatrudnienia, układów zbiorowych. Następuje deregulacja gospodarek, przyspieszenie obrotu i intensyfikacja przepływu kapitałów. Uelastycznia się rynek pracy. Efektem nowego globalnego ładu gospodarczego jest niestalość i niepewność zatrudnienia, poczucie braku bezpieczeństwa socjalnego i egzystencjalnego w wielu grupach społecznych. W sytuacji gdy ani przedsiębiorstwa, ani agendy państwa nie wzmacniają poczucia bezpieczeństwa i stabilności, aktorzy odwołują się do tych reguł i zasad integracji społecznej, które mają, by tak rzec, „pod ręką” lub, które mogą zrekonstruować w oparciu o istniejące przekazy kulturowe. Przeważnie są to te zasady, reguły i wyobrażenia, które w okresie „fordyzmu” czy też „nowoczesności zorganizowanej” (czyli interwencjonizmu państwa i stabilności zatrudnienia w wielkich przedsiębiorstwach) odgrywały drugorzędną rolę jako mechanizmy integracji społecznej. Chodzi tu oczywiście o więzi i sieci powstające w oparciu o pokrewieństwo,

wspólną religię, etniczności czy przynależność narodową (lub najczęściej wszystkie te zasady więziotwórcze łącznie).

Jeżeli przyjąć, że obecna transformacja społeczno-ustrojowa w Europie Wschodniej to historyczne pokłosie odgórnego komunistycznej modernizacji, a zarazem lokalny efekt globalnej przemiany łańcuchów ekonomicznych, skutkujący instytucjonalizacją gospodarki opartej na płynnej akumulacji, to obserwowany w różnych częściach regionu „renesans przedkomunistycznych tradycji”, odrodzenie czy umocnienie struktur pokrewieństwa, klientelizmu, więzi etnicznych, religijnych (wraz z towarzyszącymi im praktykami) przestaje być zjawiskiem zagadkowym, staje się raczej historycznie możliwym rodzajem przystosowania w warunkach kryzysu państwa dobrobytu i zderegulowanych gospodarek.

5. Antropologiczne spojrzenie na zmianę społeczną i tradycję

Zaznaczono powyżej, że w antropologii społecznej i kulturowej zagadnienie zmiany systemowej rozpatruje się trochę inaczej niż w socjologii. Antropolodzy wykazują, generalnie rzecz biorąc, mniejszą skłonność do rozpatrywania transformacji jako procesu rozwoju społecznego. To osobiście antropologiczne nachylenie teoretyczne w studiach nad transformacją świetnie uchwycili Michael Burawoy i Katharine Verdery:

[...] nie możemy wyobrazić sobie zmiany systemowej jako procesu zakorzenionego w przeszłości i zależnego od wyobrażonej przyszłości. Zmiana systemowa jest procesem zawieszonym pomiędzy obydwoma biegunami. [...] Proces ten nie jest więc jednoliniowym przechodzeniem od jednej fazy do drugiej, jak to przedstawia projekt neoliberalny, ale czymś złożonym i nierównomiernym, posiadającym liczne trajektorie (Burawoy i Verdery 1999, s. 14).

Studiując procesy transformacji z typowej dla antropologii perspektywy, czyli badając przy użyciu obserwacji uczestniczącej życie codzienne ludzi, zauważamy, że na tym poziomie mamy do czynienia z wieloma różnymi kombinacjami procesów zmiany i reprodukcji kulturowej, którym trudno przypisać celowy charakter (Berdahl 2000, Hann i in. 2002). Być może owa niechęć do analizowania

transformacji jako procesu „zależnego od wyobrażonej przyszłości” skłania antropologów do baczniejszego przyjrzenia się społecznym uwarunkowaniom zmiany społecznej i tradycjonalizacji.

Oczywiście ani niniejsze wprowadzenie, ani cała ta praca nie pretendują do systematycznego opisu społecznego podłoża fenomenu rewitalizacji tradycji w Europie Wschodniej. W niewielkim chociażby stopniu wypełniamy jednak lukę w badaniach nad restaurowaniem i rekonstruowaniem tradycji w warunkach postkomunistycznej transformacji. Książka dzieli się na trzy części. Pierwsza poświęcona jest procesom formowania tradycji czy inaczej tradycjonalizacji. Nie przypadkiem więc znajdujemy w niej prace powołujące się na klasyczną już koncepcję „tradycji wymyślonych” autorstwa Hobsbawma i Rangera. W tekście zatytułowanym *Tradycjonalizacja kultury. O zaletach i ograniczeniach koncepcji „tradycji wymyślonych”* Marcin Lubaś dokonuje krytycznego omówienia podejścia, które zaproponowali Hobsbawm i Ranger. Odnosząc się do poglądów zarówno sympatyków, jak i krytyków koncepcji tradycji wymyślonych, Lubaś szkicuje kierunek wyjścia poza ramy tego ujęcia i skupienia uwagi na zagadnieniach, które w podejściu obu historyków odsunięto na bok, czyli problematyce mechanizmów propagowania tradycji. Wokół pojęcia tradycji wynalezionej buduje tekst *Nowi Ludzie, Nowy Świat. Katolicki ruch odnowy Oaza i przyswajanie społeczeństwa obywatelskiego* Esther Peperkamp. Autorka traktuje program popularnego w Polsce katolickiego ruchu Światło-Życie (zwanego popularnie Oazą) jako rodzaj tradycji wyobrażonej. Rozwijając myśl zawartą w klasycznej analizie Hobsbawma, Peperkamp przedstawia Oazę jako ruch, który nie tylko tworzy pewien obraz relacji społecznych opartych na katolickich normach i wartościach, ale również pokazuje, jak ten obraz jest realizowany w praktyce poprzez kształtowanie osobowości uczestników rekolekcji i spotkań oazowych. Zdaniem Esther Peperkamp, propagując chrześcijański ideał osobowościowy oparty na zasadach bezinteresownej pomocy innym, ruch oazowy przyczynia się do budowania w Polsce społeczeństwa obywatelskiego. Ważnym spostrzeżeniem autorki jest uwaga, że ruch Światło-Życie buduje swą tradycję wymyśloną przede wszystkim na ponadnarodowych wartościach chrześcijańskich. Religijny uniwersalizm ruchu oazowego, chociaż potencjalnie znajdujący się w konflikcie z programami innych koncepcji politycznych (kwestia aborcji, związków homoseksualnych,

planowanie rodziny), wzmacnia procesy demokratyzacji życia publicznego w Polsce.

Jacek Nowak w tekście pod tytułem *Kreowanie etniczności w sytuacji zmian społecznych* koncentruje się głównie na wykorzystaniu tradycji (języka, religii, pamięci) jako narzędzia polityki tożsamościowej prowadzonej w warunkach postkomunistycznych przeobrażeń społecznych. Przyjmując ogólną perspektywę Hobsbawma i Rangera, na podstawie własnych badań prowadzonych wśród słowackich i polskich Rusinów, Nowak dowodzi, że tradycja i tożsamość kulturowa jest głównie przedmiotem troski liderów etnicznych; tak zwani zwykli członkowie społeczności etnicznych w swym codziennym życiu nie przywiązują do kwestii tożsamościowych tak wielkiej wagi. W swoim artykule Jacek Nowak zwraca również uwagę na wpływ, jaki na przebudzenie etniczne w Europie postkomunistycznej mają głębokie przeobrażenia społeczne związane z globalizacją. Niektóre spośród procesów globalizacji sprzyjają aktywizacji ruchów etnicznych i prowadzeniu zdecydowanej polityki tożsamościowej przez grupy mniejszościowe. Procesy globalizacji prowadzą do uwolnienia się spod kurateli państwa narodowego niektórych obszarów polityki wewnętrznej, co stwarza pole do działania dla liderów grup mniejszościowych. Domagają się oni często od instytucji międzynarodowych, by wymuszały na państwach narodowych przywileje na rzecz mniejszości. Widziana z tej perspektywy etniczność staje się uznanym przez międzynarodowe instytucje kanałem artykulacji i realizacji interesów aktywistów etnicznych.

Druga część książki gromadzi dwa artykuły dotyczące przemian lokalnych obyczajów i obrzędów w wyniku procesów urefleksyjnienia i dyskursywizacji tradycji. Ines Prica w tekście zatytułowanym *Wymyślanie interpretacji: chorwacka tradycja między dyskursem turystyki a narodowej tożsamości* analizuje skandal medialny, jaki wybuchł w Chorwacji w 1999 roku w związku z odnowieniem na adriatyckiej wyspie Korčula tradycji *kumpaniji*, efektownego tańca z mieczami. Tym, co wywołało burzę w chorwackich mediach, był nie tyle występ taneczny, ile fakt, że w 1999 roku obrzęd *kumpaniji* zakończył się niefortunną dekapitacją wołu (co oburzyło lobby ekologiczne, a także tych, którzy uznali, że tak zwieńczona *kumpanija* jest niewłaściwą reprezentacją chorwackiej kultury narodowej). Prica podnosi w swoim artykule niezwykle istotną kwestię dwojakiej postaci obyczajów i obrzędów ludowych. Z jednej strony rytuał opatruje

się licznymi komentarzami, interpretacjami, które z reguły odpowiadają bieżącym zapotrzebowaniom politycznym (zasadniczo ten sam obrzęd zyskuje inną interpretację w okresie titowskiej Jugosławii, inną obecnie, gdy Chorwacja jest suwerennym państwem). Jednocześnie powołując się na kognitywną teorię tradycji sformułowaną przez Pascala Boyera, Ines Prica dowodzi, że zasadniczym składnikiem tradycji jest repetycja. Co więcej, jak twierdzi Prica, to nie egzegeza obrzędu, na której koncentrują się zarówno antropolodzy, jak i polityczni interpretatorzy, jest istotna dla osób, które w nim biorą udział. Dla nich obrzęd jest raczej powtarzalną czynnością o pewnej sile czynienia czy dokonywania czegoś (podobną do perlokucyjnych aktów mowy) niż reprezentacją tożsamości pełną ukrytych i bogatych treści symbolicznych.

Problematyka przeobrażeń porządków symbolicznych wyrażonych w publicznych obrzędach i uroczystościach jest też osią tekstu Grażyny Kubicy *Tradycja, krajobraz i nowa lokalność. Kulturowa historia tworzenia publicznych rytuałów w śląskiej społeczności*. Autorka śledzi przemiany, jakim w ciągu blisko stu lat podlegały uroczystości państwowe i ludowe święto dożynek w wieloreligijnej, a w pewnych okresach wieloetnicznej społeczności Ustronia na Śląsku Cieszyńskim. Jak większość autorów niniejszego tomu piszących na temat tradycji i zmiany Kubica kładzie nacisk na proces urefleksyjnienia, obiektywizacji rytuału i obyczaju w postaci projektowanych i inscenizowanych tradycji. W szczegółowej historyczno-etnograficznej analizie Grażyna Kubica pokazuje przede wszystkim, jak modele przygotowania publicznych obrzędów i uroczystości stają się płaszczyzną ścierania się ideologii ogólnopaństwowych z lokalnymi wyobrażeniami i praktykami mieszkańców Ustronia. Jednocześnie te same obrzędy i uroczystości stają się arenami, na których dochodzi do uzewnętrznienia relacji pomiędzy mieszkającymi w Ustroniu społecznościami religijnymi: ewangelicką, katolicką i żydowską w okresie przedwojennym, ewangelicką i katolicką po II wojnie światowej. Zarówno relacje na linii władza – mieszkańcy, jak i relacje między wspólnotami religijnymi mają w Ustroniu charakter dynamiczny, co wynika nie tylko z szerszych uwarunkowań politycznych, ale również z inicjatyw i aktywności podejmowanych przez lokalnych działaczy społecznych i politycznych. Zdaniem autorki tekstu publiczne rytuały cechuje historyczna zmienność, zdolność przystosowania się do zmieniających się warunków, wie-

lorakość. „[...] Widać – pisze Kubica – że publiczne ceremonie nie są odtwarzaniem tradycji w jej określonej formie, ale działaniem twórczym, często improwizowanym, zmieniającym treści kulturowe [...]” (Kubica, niniejszy tom).

Ostatnia część pracy poświęcona jest związkom tradycji z kulturą popularną. Łucja Piekarska-Duraj w tekście *Z Bronksu do Nowej Huty – początki hip-hopu w Polsce* analizuje przemiany, jakim wskutek globalizacji podlega subkultura hiphopowa. Z przyjętej w tekście perspektywy można rozpatrywać hip-hop jako tradycję ulegającą dyfuzji i uzyskującą wiele różnych lokalnych postaci. W ten sposób Piekarska-Duraj analizuje formy kultury i tradycji hip-hopu w Polsce, dochodząc ostatecznie do wniosku, że symbolika, dyskursy i praktyki społeczne składające się na subkulturę hiphopową nie stanowią globalnej formy kopiowanej masowo w różnych miejscach, ale zależną od kontekstu aktywność estetyczną i kierującą się wymogiem artystycznej autentyczności. Na uwagę zasługuje również specyficzne nastawienie składów hiphopowych do polityki. Hip-hop zdaje się zachęcać do autonomii względem polityki instytucjonalnej. Jak pisze autorka

[...] Polscy raperzy nie są zainteresowani reformatorstwem na dużą skalę, więcej, są przekonani, że polityka (definiowana, jako »to, co robią politycy«) nie może nikomu pomóc. Jedynym wyjściem jest samodzielne decydowanie o swoim życiu, wybór właściwej drogi życiowej i samorealizacja [...] (Piekarska-Duraj, niniejszy tom).

Zagadnienie konfrontacji tradycji z kulturą popularną, tyle że z innej perspektywy teoretycznej, podejmuje Rajko Muršič w tekście *Urzeczowione abstrakcje i wojny kulturowe w postkomunistycznej Słowenii*. Autor wychodzi od analizy kultury jako idei stanowiącej podstawę państwowych ideologii nacjonalistycznych. Muršič zauważa, że chociaż powstałe na gruzach dawnego systemu socjalistycznego nowe państwowości w mniejszym stopniu niż kraje zachodnie inwestowały w swoją politykę tożsamościową i promocję narodowych kultur, to one również stały się areną osobliwych wojen kulturowych, czyli sporów koncentrujących się wokół sfery uprawnionej politycznie symboliki. Co więcej, jak argumentuje Rajko Muršič, mimo zmian ustrojowych charakter owych sporów nie uległ zmianie. Na przykładzie skandali artystycznych i sądowych, jakie miały miejsce w Jugosławii (pod koniec jej istnienia), a tak-

że podobnego wydarzenia, które zaszło w Słowenii w 1997 roku (w związku z okładką płyty alternatywnej grupy rockowej Strelnikoff; okładka została uznana przez media i partie katolickie za bluźnierczą), autor dowodzi istnienia kulturowego konfliktu między porządkiem symbolicznym, który narzucają instytucje władzy, a walczącymi z hegemonią tych instytucji artystami. Wykorzystując kategorie pojęciowe Lacanowskiej psychoanalizy, Muršič wykazuje, że u podłoża omawianych przez niego skandali artystycznych tkwi strach przed niedefiniowalną i niedającą się wyrazić środkami symbolicznymi, pozostającą poza porządkiem symbolicznym sferą Realnego. Niezwykle ważne w argumentacji autora jest stwierdzenie, że spory wokół porządku symbolicznego, czyli właśnie wojny kulturowe, w pewnym sensie są konfliktami zastępczymi, spychającymi na margines społecznej świadomości niepoddane problematyzacji podziały społeczne wynikające z neoliberalnej transformacji w postsocjalistycznej Europie.

Książkę zamyka posłowie będące zapisem wypowiedzi Zdzisława Macha w trakcie konferencji, która dała początek niniejszej pracy. Przytaczamy je, gdyż zawarte są w nim ważne pytania dotyczące relacji między tradycją, tożsamością kulturową, działaniem sprawczym a władzą. Czy dysponujemy obecnie – pyta Mach – wolnością wyboru tożsamości kulturowych, czy może jesteśmy w jakiś sposób ograniczeni w naszych decyzjach dotyczących tożsamości? Szczegółowość czasów, w których obecnie żyjemy, polega na tym, że z jednej strony znacznie częściej się zdarza, że aktor społeczny zyskuje z różnych względów większą zdolność zmieniania czy modyfikowania nabytych wcześniej tożsamości kulturowych, z drugiej jednak tożsamość kulturowa staje się przedmiotem manipulacji ze strony specjalistów od rozmaitych dyskursów ideologicznych. Czy możemy zatem – pyta autor posłowie – spontanicznie wybierać swą kulturę i tożsamość kulturową, czy też stajemy się ofiarami manipulacji ze strony ideologów projektujących i wcielających w życie przy użyciu instytucji władzy idee dotyczące tożsamości? Rzeczywistość polityczna krajów postsocjalistycznych, jak sugeruje Zdzisław Mach, zbyt często przekonuje nas o materializowaniu się tej drugiej ewentualności.

6. Co dalej?

Autorzy niniejszego tomu nie uciekają przed trudną (poznawczo i moralnie) problematyką dynamiki tradycji. Z jednej strony można odnieść wrażenie, że przyjęta tu antropologiczna perspektywa nie-jako „demaskuje tradycję”, ujawniając jej symboliczne, polityczne i ideologiczne aspekty i funkcje. Takie odczytanie książki byłoby jednak zbyt jednostronne. Analiza symbolicznych, politycznych i ideologicznych funkcji tradycji jest bez wątpienia koniecznym składnikiem współczesnej antropologicznej teorii tradycji. Nie mniej istotne – na co w swych publikacjach kładzie od lat nacisk Ewa Nowicka – jest badanie tradycji jako zestawu wyobrażeń powiązanych ze światem przeżywanym, codziennością, więziami i normami społecznymi (por. Nowicka i Wyszyński 1996, Nowicka i in. 2000). Tylko jednoczesne ujęcie ideologii, norm i relacji społecznych daje obecnie (gdy już tak wiele o tradycji napisano) szansę na uzyskanie w badaniach nad tradycjami interesujących teoretycznie wniosków.